> Så är det; för jag har också levt i 24 år och varit svart. Varje gång jag gör någonting är det med i beräkningen – ibland kanske bara i mitt eget huvud när jag tänker att det är för att jag är svart som jag inte får ut pengar på banken.

Det finns ytterligare ett dilemma, som också handlar om förväntningar, fördomar och föreställningar, egna och andras, och som inbegriper detta att som svensk författare med utländsk bakgrund överhuvudtaget befatta sig med frågor om mångfald och kulturell och nationell identitet, i sina egna verk och i diskussioner som rör mottagandet av litteraturen i stort. I hur hög grad bidrar författaren själv till bilden av sig själv som »invandrare«? Kan man avstå från diskussionen och därmed svära sig fri från alla kategoriseringar?

På grund av mitt icke-nordiska utseende konfronteras jag med föreställningar om vem jag är och borde vara utifrån en rasifierande blick. Jag erkänner: jag reagerade spontant mot att ingå i Johannes Anyurus skämtsamma »nya blattegäng« med hänvisning till den föreställning jag har om mig själv: jag är för svensk för att kallas blatte. I samma ögonblick avslöjade jag mina egna fördomar om »blatten«, och om Johannes Anyuru och Jonas Hassen Khemiri som »bättre lämpade blattar«.

Jag måste också inse det paradoxala i att den författare med utländsk bakgrund som träder in i den offentliga diskussionen om att vara författare med utländsk bakgrund samtidigt riskerar att underblåsa och förstärka bilden av sig själv som »invandrarförfattare«.

Å ena sidan finns det alltså ett inslag av tvång, man kan tycka att man tvingas in i »invandrarrollen« på grund av de förväntningar – och fördomar – som finns från omgivningen. Å andra sidan kan man själv *välja* den rollen, och man måste kanske också inse att man väljer olika i olika sammanhang och av olika orsaker.

*

Det är oundvikligt att författarbiografin har betydelse för skapandet av det litterära verket och att den många gånger ingår i förståelsen av ett verk. Men biografin kan aldrig, får aldrig, bli det instrument utifrån vilket litteraturen bedöms av (de professionella) kritikerna.

Föreställningarna och fördomarna om Leiva Wengers, Anyurus och Khemiris gemensamma »invandrarerfarenhet« anses i deras fall visserligen garantera autenticitet och trovärdighet, men av samma skäl betraktas de oförmögna att filtrera sina egna åsikter och sitt språk och skapa litteratur. De förminskas och förklaras – ibland medvetet, många gånger omedvetet – helt osofistikerade som författare. Deras förmodade invandrarbiografi har blivit det filter genom vilket de och deras verk betraktas, vilket lett till en sorts litteraturkritikens härdsmälta. Vissa kritiker har till synes förlorat sin textkritiska blick, sin uppgift, på grund av att författarna är »invandrare«. Den rasifierande blicken ser på »invandrarförfattarna« på samma sätt som på små barn: de är mer natur än kultur.

En kortare version av *Makten över prefixen* har publicerats i *Pequod* nr 34, 2004.

Referenser

Skönlitteratur

Lena Andersson, *Var det bra så?*; *Du är alltså svensk?*, Natur och Kultur, 1999 resp. 2004

Johannes Anyuru, *Det är bara gudarna som är nya*, Wahlström & Widstrand, 2003

Sofia Broomé, *Egentligen älskar jag en annan*, Albert Bonniers Förlag, 2001

Sofia French (tidigare Lindström), *Plats, spela död*, Natur och Kultur, 1999; *På jakt efter Mr Kim i Seoul*, Wahlström & Widstrand, 2005

Jonas Hassen Khemiri, *Ett öga rött*, Norstedts förlag, 2003

Mara Lee, *Kom*, Vertigo Förlag, 2000

Alejandro Leiva Wenger, *Till vår ära*, Albert Bonniers Förlag, 2001
Björn Ranelid, *David Puma och drottning Silvia*, Ordfront Förlag, 2002

Artiklar och recensioner

Johan Berggren, »Han muckar gräl med språket«, *Dagens Nyheter*, 2001-10-28
Eva Bäckstedt, »Tre svenska män från förorten«, *Svenska Dagbladet*, 2003-11-23
Lars Collin, »Kulturelitens nya kelgris«, *Svenska Dagbladet* 2003-04-08
Mats Gellerfelt, »Gripande om judiska idrottsmän«, *Svenska Dagbladet*, 2004-10-04
Ole Hessler, »Bombat och smart«, *Dagens Nyheter*, 2001-10-19
Olle Josephson, »Fett med språk«, *Svenska Dagbladet*, 2002-02-03
Johan Lundberg, »Novelldebut som skapar sug efter en roman«, *Svenska Dagbladet*, 2003-10-29
Johan Lundberg, »Lyrisk sampling i förortens Troja«, *Svenska Dagbladet*, 2003-04-03
Anders Sjögren, recension av *Ett öga rött* (rubrik saknas), *Västerbottens-Kuriren*, 2003-08-04
Ragnar Strömberg »Räkna med bråk«, *Aftonbladet*, 2003-08-04

Mohammad Fazlhashemi

POST-ISLAMISKT NYTÄNKANDE

I boken Orientalisms allra sista stycke skriver Edward Said: »Framförallt hoppas jag att jag har visat mina läsare att svaret på orientalism inte är occidentalism.« Det är en uppfordrande förhoppning som manar läsaren till kunskapssökande bortom alla enkla, svartvita världsbilder. Och den uppmaningen omfattar alla läsare, oavsett varifrån de kommer, vilket språk de talar, eller vilken religion eller ideologi de bekänner sig till. I sin essä tecknar Mohammad Fazlhashemi en bild av occidentalismens historia och orsaker. Men han lyfter också fram tänkare inom islam som låtit sig inspireras av västvärldens tanketradition och som söker en dialog. Idag, när bilden av islam i väst sannolikt är både mörkare och på många sätt mer orientalistisk än den var när Said skrev sin bok, är det av yttersta vikt att lyssna till de forskare som, med Saids ord, har »mänsklig frihet och kunskap«, snarare än kulturkrig och korstågsretorik, som norm.

Alltsedan den muslimska världens möte med moderniteten, det vill säga perioden från slutet av 1700-talet och framåt, har det förts en livlig debatt bland muslimska tänkare om islams förhållande till den moderna västerländska idétraditionen. Många traditionalistiska lärda ansåg att det fanns en absolut och systematisk skillnad mellan islam och modernitet, och de avvisade kategoriskt varje tanke på att dessa gick att förena. Västerlandet framställdes som den muslimska världens motsats – en occidentalistisk spegling av den orientalistiska världsbilden. Det finns påfallande likheter mellan orientalismens och occidentalismens föreställningar. Båda idétraditionerna projicerar de egenskaper som uppfattas som förkastliga på »den Andre«. »De Andras« kultur och civilisation betraktas som väsensfrämmande och måste därför hållas på avstånd. Orientalismen an-

vändes som ett maktmedel för att rättfärdiga en västerländsk hegemoni. Occidentalismen, å andra sidan, utgjorde och utgör en plattform för utformningen av en muslimsk identitet vars främsta kännetecken var och är motståndet mot allt som härrör från väst. Det kan röra sig om västerländsk politisk dominans – en anspelning på kolonialismens era, imperialism, eller som idag, pågående konflikter mellan västerländska stater och muslimska länder – västerländsk materialism och vad som allmänt uppfattas som västvärldens moraliska och kulturella dekadens.

Denna världsbild har idag fått ytterligare uppbackning av islamistiska och neo-islamistiska grupperingar som tagit på sig rollen att vara den muslimska världens ansikte utåt. Därmed har de occidentalistiska föreställningarna under lång tid kommit att framstå som den muslimska världens monolitiska reaktion. Det har emellertid alltid funnits framstående tänkare som givit uttryck för andra uppfattningar. De har upplevt modernitetens mångfaldiga möjligheter, svarat på dess utmaningar och appellerat för islams förenlighet med hela eller delar av moderniteten.

I det här sammanhanget kan man till exempel ställa sig följande frågor: Vad är bakgrunden till occidentalismens föreställningar? På vilket sätt skiljer sig de post-islamistiska nytänkarnas tolkningar av islamiska källor från traditionella, islamistiska och neo-islamistiska tolkningar av samma källor? Innebär en post-islamistisk tolkning en islamisering av moderniteten eller ett försök att skapa harmoni mellan tolkningen av islamiska källor och moderniteten? På vilket sätt är denna nytolkning påverkad av modernitetens globalisering och idéutbytet med världen utanför den muslimska världen? Och, till sist, varför är det viktigt för oss i väst att känna till och intressera oss för denna debatt?

Världen öppnar sig

I den debatt som uppstod i den muslimska världen efter mötet med den moderna idéströmningen framträdde på ett tidigt stadium muslimska tänkare som förespråkade ett närmande till detta tankegods. Debatten tog främst fart i det osmanska riket, i Persien och övriga muslimska samhällen som konfronterades med europeiska stater eller hamnade under europeiskt kolonialt styre. Man funderade över orsakerna till européernas framsteg och krisen i de egna länderna. Ett antal verk av europeiska upplysningsfilosofer översattes till de språk som talades i olika muslimska länder, och resenärer, diplomater, köpmän och studenter som besökt Europa rapporterade sina intryck, i många fall i ganska överdrivna former, till den politiska och kulturella eliten i sina hemländer.

Redan under 1800-talet hävdade den skriftlärde al-Afghani (1837–1897) att en övergång till europeisk konstitutionell styrelseform skulle lösa den muslimska världens politiska och sociala problem. Enligt al-Afghani var det rättssäkerhet, frihet, broderskap och jämlikhet inför lagen, samt satsningen på allmän utbildning, som hade öppnat vägen för den vetenskapliga utvecklingen i Europa.

Den shiitiske skriftlärde Na'ini (1860–1936) som var verksam i det religiösa seminariet i staden Najaf i dagens Irak, ägnade ett av sina främsta verk åt att bevisa de europeiska konstitutionella reformernas förenlighet med islam. Han var en stark motståndare till det rådande politiska systemet i Persien och i sitt inlägg i debatten skrev han att det fanns beröringspunkter och överensstämmelser mellan islam och konstitutionalismen. Enligt Na'ini tog båda avstånd från en styrelseform som bygger på oinskränkt statsmakt, godtycklig och enväldig maktutövning. Han ansåg att såväl konstitutionellt styre som parlamentarism var förenliga med islam och underströk att konstitutionalismens krav på alla medborgares jämlikhet inför lagen inte bara var förenlig med islam, den var till och med den mest

grundläggande principen för islamisk rättvisa. Rättssäkerhet, rätten till liv, egendom, ära och heder borde omfatta alla medborgare oavsett religionstillhörighet.

Na'ini gjorde ett seriöst försök att visa på de konstitutionella reformernas samstämmighet med islam. Det var emellertid inte den europeiska modellen i dess helhet som han förespråkade. Det var snarare en teokratisk styrelseform som inom sig hade vissa inslag från det europeiska systemet. Na'inis stöd för konstitutionalismen var ett stöd för kampen mot despotin och ett sätt att försöka tygla de enväldiga härskarnas maktfullkomlighet.

... och sluts...

De inledande positiva tongångarna om förhållandet mellan islam och den europeiska modellen förbyttes så småningom till en alltmer oförsonlig hållning, i första hand beroende på de misslyckade försöken att införa en europeisk modell i delar av den muslimska världen, till exempel i det osmanska riket (senare Turkiet), Egypten och Persien (senare Iran). De politiska reformerna motarbetades också av europeiska kolonialmakter och senare även av USA, eftersom dessa stater satte sina egna politiska och ekonomiska intressen före demokratiseringsprocessen i de muslimska länderna. I Iran motarbetades till exempel den liberale premiärministern Musaddeq (1882–1966), som hade klara demokratiska ambitioner, av Storbritannien och USA. Musaddeq motsatte sig britternas inflytande över den iranska oljeindustrin som han såg som ett hinder för landets självständighet. Han störtades 1953 i en statskupp som var organiserad och finansierad av USA och ersattes av den västvänlige diktatorn shahen av Iran.

Utvecklingen födde oppositionsrörelser som var riktade dels mot de västerländskt orienterade eller socialistiskt inriktade regimernas havererade sociala och ekonomiska experiment, dels mot de främmande makter som bistod dessa odemokratiska regimer.

Motståndet riktades mot ekonomisk snedfördelning, social oro och bristande politiska fri- och rättigheter, men kännetecknades av sin religiösa prägel och en ambition att upphöja islam till en allomfattande samhällsordning och att skapa en stat organiserad i enlighet med islamisk lag, *sharia*. Islamismen utvecklades också som en reaktion mot »västifieringen« av de muslimska samhällena. I de »västifieringsprogram« som tog fart under mellankrigstiden använde statsmakten tvångsmetoder för att pressa befolkningen att genomgå en slags modernistisk metamorfos. De förväntades göra upp med sin muslimska identitet och i stället imitera en västerländsk livsstil, bland annat genom att bära europeiska kläder och frisyrer. Muslimerna, som i jämförelse med européer befann sig längst ner på utvecklingens trappa, skulle därigenom ta det stora klivet in i den moderna civilisationen.

Med undantag för en liten grupp bland storstädernas västorienterade elit upplevde många muslimer den påtvingade västifieringen som främmande och depraverad. Protesterna utvecklades stegvis till en occidentalistisk diskurs som motsatte sig den västerländska civilisationens universella anspråk, dess livsstil, vetenskap, ekonomi och samhällsstrukturer. Mot denna universalism och strävan efter en kulturell homogenitet ställdes islamismens partikularism och ett särartsideal. Motståndet bottnade i en djup misstro mot det som i den islamistiska retoriken kallades västerlandets »globala arrogans«.

Den kraftfulla reaktionen mot 1960- och 70-talens 'västifiering' berodde inte minst på att den genomdrevs av despotiska makthavare som hade exkluderat demokrati och medborgerliga fri- och rättigheter ur moderniseringsprogrammet, vilket istället begränsades till industriell utveckling, urbanisering och en aggressiv avislamiseringskampanj. Samtidigt riktades kritiken också direkt mot den västerländska civilisationens globala anspråk och dess dominans som ansågs underminera den moraliska ordningen i samhället. Det var i första hand den våldss-

fixerade, pornografiska västliga mediekulturen som drogs fram som avskräckande exempel, men kritiken gällde i lika hög grad det eurocentriska kulturarvet och dess anspråk på att vara en övernationell kulturgemenskap baserad på det konstnärliga och filosofiska arvet efter grekerna och det juridiska och politiska arvet efter romarna. »Västifieringen« hade åstadkommit en psykologisk disharmoni som orsakats av konfrontationen mellan två världar, den västerländska och den muslimska.

Med början på 1950-talet förknippades det moderna i huvudsak med den amerikanska kulturen, som framställdes som en symbol för ytlighet och all tänkbar smaklöshet. Den »västifierade« kulturen ansågs lida brist på autenticitet, och mot den ställdes islamismens världsbild, som, enligt dess förespråkare, kunde erbjuda en klar och entydig moral, tryggt förankrad i historien och en tillflyktsort för dem som riskerade att gå vilse i ett snabbt föränderligt samhälle. Här målades en icke-västerländsk vision av ett gott samhälle byggt på den egna kulturella identiteten, ett alternativ som, kort sagt, kunde erbjuda allt som den västerländska kulturen ansågs sakna.

Occidentalismens grunder måste sökas i avsaknaden av demokratiska och medborgerliga fri- och rättigheter samt de europeiska och västerländska staternas agerande som bromsade den demokratiska utvecklingen i den muslimska världen. Detta bidrog till att den europeiska och demokratiska modellens aktier rasade bland många muslimska intellektuella och vänsterradikala, och islamistiska rörelser gavs utrymme att växa sig starka. De tidigare positiva bilderna av väst lämnade plats för en djup misstro. Många religiösa uttolkare var överhuvudtaget skeptiska till tanken på en enhetlig mänsklighet och en gemensam och kontinuerlig kulturutveckling. De hävdade istället att alla kulturer hade sin särskilda historia och utveckling, och fragmentarisering framstod därför som det enda realistiska alternativet.

Den iranske sociologen 'Ali Shari'ati (1934–1977) som ut-

gick från en reformvänlig tolkning av islam, blev känd som en av de skarpaste kritikerna av väst. Han beskrev förhållandet mellan väst och den muslimska världen i termer av över- och underordning, förövare och offer. Väst var den ondskefulle och ofullkomlige »Andre« och han var övertygad om att den muslimska världen inte hade någonting att hämta därifrån. Västerlandets civilisation framstod trots sitt framåtskridande som barbarisk med teknologiska framsteg som byggde på en destruktiv och förgörande ingenjörskonst, en falsk kunskapstradition eftersom den hade bidragit till västs dominans, en verklighetsfrämmande konst och en filosofi som bestod av bedrägliga spetsfundigheter. Västvärldens demokrati och mänskliga rättigheter kallade Shari'ati hyckleri och dess humanism var en enda stor lögn.

Hos Shari'ati framstår upplysningens ideal som ihåliga slagord. Han anklagade européerna för dubbelmoral i förhållande till öst. Européerna som alltid hade sagt sig värna om humanism och mänskliga rättigheter hade i själva verket inte gjort någonting annat än förtrampat just dessa rättigheter i öst. Europa, skrev Shari'ati, har under alla tider och var det än uppträtt, förtryckt och torterat människorna i mänsklighetens namn och offrat två tredjedelar av jordens befolkning för sina egna intressen.

Shari'ati anklagade väst för att vilja tvinga vad han kallar en »monokulturalism« på hela världen. Den västerländska kulturens ångvält krossade alla andra civilisationer och alla folk som oavsett kulturell och historisk bakgrund och identitet förvandlas till den västerländska kulturens konsumenter. Mot detta ställde han istället en återgång till en islamisk kulturtradition som frigjort sig från vidskepelse, religiös dogmatism, övertro, blind åkallan och tvång.

... och öppnas åter ...

I skuggan av islamismens framträdande roll under de senaste decennierna har det förts en livlig debatt bland muslimska in-

tellektuella om förhållandet mellan islam och Västerlandets idétradition. En rad muslimska intellektuella, däribland många skriftlärda, har riktat kritik mot islamismens och det traditionella synsättets grundläggande uppfattningar utifrån ett post-islamistiskt, modernistiskt perspektiv. Man avvisar islamismens fragmentariseringsideal och slår an en annan ton när det gäller förhållandet till väst och globaliseringsprocessen. En grundläggande uppfattning hos post-islamisterna är att det inte räcker med att enbart ta till sig modernitetens yttre attribut. Man måste även ta till sig de normer och värderingar – mänskliga rättigheter, medborgerliga fri- och rättigheter, social rättvisa och rättssäkerhet – som genomsyrar det moderna samhällets sociala relationer, politik, förhållandet mellan medborgarna och staten, juridik etc.

Man söker åstadkomma en form av relativisering av den egna idétraditionen i förhållande till globala och övernationella normer och konventioner och därför underkastas de heliga texterna en fortlöpande ny- och omtolkning. På en del områden vill man påvisa islams förenlighet med moderniteten och på andra områden vill man anpassa sin tolkning till moderna värden och konventioner. Det rör sig alltså om en nytolkning som utmanar de traditionalistiska och islamistiska tänkesätten inom islam såväl som den sekulära världsbilden.

Den iranske filosofen 'Abdulkarim Soroush (f. 1945) skriver att demokrati är en garanti för rättssäkerhet, frihet och det civila samhället. Dessa garanterar i sin tur trons fortbestånd samtidigt som samhället kan bevara sin religiösa identitet. En islamistisk styrelseform genomdriver religiösa lagar utan respekt för folkviljan medan människor i en demokrati ansluter sig till religionen och dess lagar av fri vilja. Han betraktar demokrati och mänskliga rättigheter som globala och övergripande värden som inte kan begränsas till en folkgrupp eller nation, och ingen kan med hänvisning till en speciell ideologi eller andra särskiljande drag påstås stå över andra människor.

Den i Iran verksamme skriftlärde Mohammad Mojtahed Shabestari (f. 1936) skriver att det som skiljer ett demokratiskt och tillika friskt och stabilt samhälle från en vacklande diktatur är åsikternas och intressenas mångfald samt ömsesidig respekt. Mojtahed Shabestari anser att demokrati liksom mänskliga rättigheter symboliserar politisk och social rättvisa och är de högsta normer som skall respekteras i en styrelseform. Enligt honom står dessa normer över alla religiösa gränser. Politisk frihet, medborgerliga fri- och rättigheter och sociala rättigheter är knutna till mellanmänskliga relationer samt förhållandet till samhället och staten och har därmed ingenting med religionen att göra: tron är en privat angelägenhet för den enskilda individen.

I sin diskussion om islams förhållande till demokrati avstår han från begreppet »islamisk demokrati« och skriver istället om »muslimernas demokrati«. Ett demokratiskt system i ett muslimskt land skiljer sig inte från demokratins utformande i andra länder, utan garanterar frihet och jämlikhet för alla samhällsmedlemmar oavsett religiös tillhörighet, kön eller andra faktorer. Mojtahed Shabestari känner sig fri att förorda denna modell eftersom han hävdar att islam inte rekommenderar någon särskild styrelseform. Profeten Muhammed följde till exempel, enligt Mojtahed Shabestari, den styrelseform som gällde under hans tid.

Det finns emellertid en viktig förutsättning för att kunna skapa en demokratisk styrelseform i en muslimsk stat, nämligen en reformering av islamiska *sharia*-lagar som tillåter juridisk diskriminering av bland annat kvinnor och icke-muslimer. Mojtahed Shabestari anser inte att en reformering av *sharia*-lagarna skulle strida mot islam, utan poängterar att tidigare exegeters tolkningar av islam bygger på mänskliga kunskaper och referensramar som bottnade i förmoderna förhållanden som ter sig helt främmande för dagens värld. Han argumenterar för att den heliga stämpeln på rättstolkningen ska lyftas bort och

att den skall uppfattas som en mänsklig kunskap bland många. Att underkasta denna kunskap ny- och omtolkningar framstår i det ljuset som en självklarhet.

Enligt Mojtahed Shabestari bör ny- och omtolkningen emellertid inte begränsa sig till de tidigare exegeternas tolkningar och referensramar utan i lika hög grad omfatta de uppenbarade *sharia*-lagar som ryms i den traditionella rättens korpus, lagar som uppfattas som gudomliga och som evigt giltiga. Man kan inte, enligt Mojtahed Shabestari, med hänvisning till att en del bestämmelser tillämpades i islams begynnelse och under profetens tid, dra slutsatsen att dessa skall vara giltiga än idag. Varken Koranen eller traditionen säger till exempel något om slaveriets avskaffande, men trots det kan man inte tillåta slaveri i dagens samhälle, skriver han.

Mojtahed Shabestari anser att en nytolkning av islam inte kan frikopplas från traditionen, men anser att traditionen ska granskas ur ett inomkonfessionellt hermeneutiskt perspektiv. Hans tolkningsmodell skiljer sig således från ett sekulärt positivistiskt perspektiv som avfärdar religionen från grunden och betraktar den som ett passerat stadium i mänsklighetens utveckling. I stället för att förkasta islam i sin helhet eller stirra sig blind på traditionella principer skall man, enligt detta synsätt, uppfatta andemeningen i de religiösa urkunderna och erbjuda nytolkningar som står i harmoni med dagens förhållanden. Islam lade grunden för ett rättvisare samhälle i jämförelse med de förhållanden som härskade på 600-talets arabiska halvö och en nytolkning av islamiska lagar skall ske i samma anda.

Till skillnad från islamister söker post-islamistiska tänkare inte svaret på frågor som rör samhällslivet, politiken och ekonomin i den traditionella *sharia*-lagen. Den egyptiske tänkaren Nasr Hamed Abu Zeid (f. 1943), som tillhör det post-islamistiska lägret, skriver att man inte ska söka efter svaret på världsliga frågor i religionen. Inom dessa områden ska man med stöd av den islamiska traditionen använda sig av förnuftet, empirisk

kunskap och vetenskapen, och enligt Abu Zeid har detta alltid varit ett vedertaget förfaringssätt i den muslimska världen. Han hänvisar till ett uttalande från profeten som säger att människorna besitter de erfoderliga kunskaperna att avgöra de frågor som hör världen till.

Filosofen Soroush är inne på samma linje. Han liknar religionens roll i det moderna samhället vid grammatikens roll för språket. Han menar att grammatiken inte kan avgöra hur människor skall tänka, den skapar inte tänkandets innehåll. Likaledes skapar inte grammatiken filosofer, ekonomer eller sociologer, utan den ger ramen för kommunikationen mellan människor som talar samma språk. På samma sätt förhåller det sig med religionen, anser Soroush. Han vänder sig också mot islamismens krav på kulturell enhetlighet, som förutsätter tvång. Krav på kulturell enhetlighet uppstår, enligt Soroush, när politiken gör sitt inträde i kulturens sfär.

Det är inte enbart i de muslimska samhällen där islamismen fungerat som en statsbärande ideologi, exempelvis i Iran efter den islamiska revolutionen 1979, som ett post-islamistiskt nytänkande har vuxit sig starkt. Tendenser till denna tankeströmning finns idag på många olika håll i den muslimska världen och framstår därför som en konsekvens av det moderna samhällets globalisering, snarare än »bara« en motreaktion mot en enskild regim. Utgångspunkten är att en traditionell tolkning av religionen är främmande för det moderna samhället. Soroush skriver att en sådan tolkning vore som att likställa det moderna valsystemet med företeelsen *baiy'a* i den islamiska traditionen – en sorts hyllning varigenom en ny ledare erkänns som rättmätig – eller att betrakta datorer som om de vore elektroniska kulramar. Det är att betrakta dagens samhälle som om det vore en »fetare« och »större« version av gårdagens värld, men skillnaden mellan nu och då är inte kvantitativ utan kvalitativ.

De post-islamistiska tänkarna förenas i sin strävan att lansera nytolkningar av religionens urkunder, snarare än att helt överge

den islamiska plattformen. Ett exempel är Mojtahed Shabestaris nytolkning av begreppet *kirama*, »mänsklig värdighet«, i Koranen. Där framställs mänsklig värdighet på följande sätt:

> Vi har sannerligen visat Adams barn stor värdighet, *kirama*. Vi har gjort det möjligt för dem att färdas över land och hav och försörjt dem med god och hälsosam föda och gynnat dem framför många av de andra varelser som Vi har skapat. [17:70]

I sin nytolkning ansluter Mojtahed Shabestari sig till en modern människosyn, det vill säga till ett individcentrerat perspektiv som erkänner människans civila och medborgerliga fri- och rättigheter. Han jämför tolkningen av *kirama* med tolkningen av begreppet rättvisa i muslimsk terminologi. Idag kan vi inte tolka rättvisa med utgångspunkt från vad begreppet hade för motsvarighet under profetens tid, skriver han. På samma sätt kan vi inte begränsa en nytolkning av begreppet *kirama* till dess motsvarighet under den tiden. Rättvisa i dagens värld innebär jämställdhet och allas lika möjligheter att utveckla sina förmågor, ett synsätt som inte fanns under profetens tid.

Att »gynna människan« i enlighet med Koranens anda innebär för Mojtahed Shabestari att hon tillerkänns värdigheten att i egenskap av enskild individ bli respekterad för den hon är. Förutom de civila rättigheterna måste *kirama* även omfatta religionsfrihet. Människan har rätt att välja sin tro, liksom att avstå från, eller byta den. Religionsfrihet är en mänsklig rättighet och all religiositet ska bygga på människans frihet.

En traditionell eller islamistisk tolkning erkänner däremot inte religionsfriheten och gör dessutom en åtskillnad mellan människor beroende på om de tillhör den egna trosgemenskapen, andra trosuppfattningar eller om de är icke troende. Denna åtskillnad används för att ge människor *olika* rättigheter. Mojtahed Shabestari ser på denna uppdelning som en bland-

ning av två olika frågor: människans förhållande till Gud, det vill säga hennes tro, å ena sidan, och hennes sociala rättigheter å den andra. Det förstnämnda har att göra med hinsides lycka, medan människans rättigheter rör social samlevnad. Människans förhållande till Gud kan liknas vid en vertikal relation mellan den enskilda individen och hennes Gud, medan den andra handlar om horisontella relationer. Det finns inget logiskt samband mellan individens trosföreställningar och hennes medborgerliga rättigheter: tron rör människans inre, medan medborgerliga rättigheter gäller yttre förhållanden. Mojtahed Shabestari hävdar att förnekande av individens grundläggande sociala, politiska och juridiska rättigheter samt rätten till skydd på grund av trostillhörighet eller avsaknad av tro är ett flagrant brott mot en nytolkning av människans *kirama*, hennes värdighet.

Enligt Mojtahed Shabestari är denna nytolkning möjlig därför att islam har ett individperspektiv på människans förhållande till Gud som innebär att varje människa står i direkt kontakt med Gud och är ansvarig för sina handlingar. Det innebär också att man kan se på varje människa som en individ oavsett vilken religion eller ideologi hon bekänner sig till. Varje individ tillerkänns medborgerliga rättigheter på grund av sin mänsklighet, och det etnocentriska synsätt som kännetecknar traditionella och islamistiska tolkningar blir omöjligt, samtidigt som nytolkningen tillåter införlivande av mänskliga rättigheter med islam.

Post-islamistiska tänkare förespråkar harmonisering med väst och modernitetens normer och värderingar. Muslimerna skall, enligt denna tolkning, tillägna sig den moderna civilisationen i övertygelsen om att islam är förenlig med och möjlig att forma efter modernitetens krav och utmaningar. Till skillnad från den occidentalistiska idétraditionen tar dessa nytänkare inte avstamp i dikotomier, utan snarare i försöken att förena kulturer och civilisationer utan att varken förneka eller överbe-

tona skillnaderna. Nytolkningarna växer fram ur en offensiv, snarare än defensiv, position, som tar fasta på det goda i väst för att skapa harmoni mellan islam och modernitet och därmed bibehålla islams attraktionskraft.

De post-islamistiska nytänkarna deltar i ett pågående offentligt samtal som förs inom den så kallade *lärdas republik* som har formerats i och utanför den muslimska världen. Gemensamt för dessa tänkare är att de är fromma människor som har socialiserats i en muslimsk kontext. De har god insyn i den interna muslimska debatten och därtill djupa kunskaper om den islamiska läran, islamisk historia och tradition, Koranens textuella historia, de historiska och kulturella betingelserna för *sharia*-lagarnas utveckling samt en bred allmänkunskap om den muslimska världen.

De lärdas republik utgör inte någon påtryckargrupp med en gemensam agenda, utan är snarare ett tankekollektiv som förenas i sitt avvisande av tidigare traditionella tolkningar. De har blivit hårt angripna av såväl det religiösa etablissemanget som makthavarna i muslimska länder. Flera framstående tänkare har utsatts för svåra förföljelser och trakasserier, den tidigare nämnde egyptiern Abu Zeid har förutom en förnedrande och kränkande behandling i Egypten hotats till döden av terrornätverket al-Qaida.

De utgör visserligen en liten elit som går mot strömmen, men det är en elit vars uppfattningar tilltalar och formar attityder och opinioner bland den växande skaran av unga och välutbildade muslimer. De tillhör en akademisk minoritet vars tankegångar befinner sig på kollisionskurs med occidentalism, islamistisk extremism och traditionell dogmatism. Deras möjligheter att åstadkomma stora förändringar på kort sikt är ganska begränsade, men deras verksamhet skapar en konstruktiv och stabil plattform för att på längre sikt kunna skapa en förening mellan islam och modernitet.

Ytterligare en gemensam nämnare för dessa tänkare är att de

är väl förtrogna med västerländskt tankegods och i sina nytolkningar har de använt sig av exempelvis den moderna källkritiska forskningens metoder.* En rad post-islamistiska tänkare har tagit fram tänkbara modeller för nytolkningen av islamiska källor inspirerade av kristna religionsfilosofers arbete.**

Här i väst lyser dock intresset för det post-islamistiska nytänkandet med sin frånvaro. Det är få som över huvud taget känner till denna debatt. Skälen är flera: den allmänt bristfälliga kunskapen om den livfulla idédebatten i den muslimska världen, men också framställandet av den mångfasetterade muslimska världen som ett enhetligt kollektiv som agerar samfällt på alla områden. Islamismen och neo-islamismen har därför fått oförtjänt stor uppmärksamhet här i väst och framstått som den enda rösten från den muslimska världen. Den ensidiga bilden av det muslimska idélivet tjänar i sin tur som underlag för att framställa denna värld som sinnebilden för det främmande och det annorlunda i förhållande till väst. Det vill säga en uppfattning som både befäster och fördjupar klyftan mellan den muslimska världen och väst.

Ett levande intresse för den post-islamistiska debatten skulle sannolikt minska klyftan mellan väst och den muslimska världen. De post-islamistiska nytänkarnas syn på till exempel demokrati, mänskliga rättigheter, religionens privatisering och teologins rationalisering förenar dem med alla andra som tänker i samma banor oavsett var i vår värld de lever och verkar.

*I sin studie av Koranen använder sig Abu Zeid bland annat av den schweiziske språkforskaren Ferdinand de Saussures idéer, som framställer språket som ett strukturerat system som är bärare av betydelse och valör.

**Mojtahed Shabestari nämner den tyske teologen och religionsfilosofen Friedrich Schleiermachers (1768–1834) modell som en tänkbar modell för nytolkningen av islam.

Referenser

Abu Zeid, Nasr Hamid, 1992. *al-Imam al-Shafi'i wa ta'sis al-ideologiya al-wasatiya*, (Imam al-Shafi'i och inrättandet av mittenideologin), Kairo: Dari Sina.

Abu Zeid, Nasr Hamid, 1992. *Naqd al-khitab al-dini*, (Kritik av den religiösa retoriken), Kairo: Dar al-thiqafa al-gadida.

Dahlén, Ashk, 2001. *Deciphering the Meaning of Revealed Law. The Surûshian Paradigm in Shi'i Epistemology*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Iranica Upsaliensia 5.

Fazlhashemi, Mohammad, 1996. »Att bryta med traditionen«, *Tidskrift för mellanösternstudier*, 1996:2.

Fazlhashemi, Mohammad, 2005. *Occidentalism. Idéer om väst och modernitet bland muslimska tänkare*, Lund: Studentlitteratur

Kadivar, Mohsen, 2004. »The Principles of Compatibility of Islam and Modernity«, Paper presented to international symposium on *Islam, Society & Modernity*. Interdisciplinary center for the study of religion and laicity; The Free University of Brussels, Belgium; 7th and 8th of October 2004. www.kadivar.com/Htm/English/Papers/Islam-and-Modernity.htm
http://www.kadivar.com/Htm/English/E-Index.htm

Kurzman, Charles, 1998. *Liberal Islam: a Sourcebook*, New York & Oxford: Oxford University press.

Lagervall, Rickard, 2002. »Att ge plats åt demokrati och mänskliga rättigheter i den islamiska traditionen: Muhamed Abd al-Jabris filosofiska projekt«, *Tidskrift för Mellanösternstudier* 2002:2, Lund.

Mojtahed Shabestari, Mohammad, 1998. *Hermeneutik, ketab va sunnat*, (*Hermeneutic, the Scripture and the Tradition*) Teheran: Tarh-e nô.

Mojtahed Shabestari, Mohammad, 2000. *Naqdi bar qera'at-e rasmi az din: buhranha, chalesha va rahe halha*, (*A Critique of the Official Reading of Religion: Crises, Challenges and Solutions*) Teheran: Tarh-e nô.

Mojtahed Shabestari, Mohammad, 2001. »Hermenevtik-e falsafi va ta'addud-e qera'atha az din« (Filosofisk hermeneutik och pluralism i tolkning av religion) *Nowrooz*, 29 november.

Mojtahed Shabestari, Mohammad, 2001. »Hermenevtik, qera'atha-ye mute'added va bazsazi-ye fekr-e doni« (Hermeneutik, pluralism i tolkning av religion och återuppbyggnad av religiöst tänkande) *Nowrooz*, 5 december.

Mojtahed Shabestari, Mohammad, 2001. »Mardomsalari-ye dini chist?« (Vad är religiös folkstyre/demokrati?) *Aftab*, 2001:7.

Mojtahed Shabestari, Mohammad, 2002. »Mardomsalari-ye dini az kodam zaviyeh?« (Religiös folkstyre/demokrati från vilken vinkel?) *Nowrooz*, 18 juni.

Mojtahed Shabestari, Mohammad, 2004. *Ta'ammulati dar qera't-e ensani az din*, (Reflections on a Humane Reading of Religion), Teheran: Tarh-e nô.

Shari'ati, 'Ali, 1979. *Bazgast be khwishtan* (Återgång till sig själv), Teheran: Elham.

Soroush, 'Abdulkarim, 1997. *Mudara va mudiriyyat*, (Tolerans och administration), Teheran: Serat.

Soroush, 'Abdulkarim, 1999. *Serathaye mustaqim*, (Raka vägar) 3:e uppl. Teheran: Serat.

http://www.drsoroush.com/English.htm

Cecilia Uddén

ARABISK VÅR?

Slut ögonen och tänk Mellanöstern eller 'arabvärlden'. Vad ser du? Chansen är stor att det enda som flimrar förbi ditt inre öga är skäggiga män i turbaner, beslöjade kvinnor, åsnekärror, minareter, pansarvagnar och uppretade människomassor. Ljudbandet spelar upp k-pistsalvor, högljudd gråt, slagord och böneutrop. Det är inte nödvändigtvis en falsk bild, men den är erbarmligt ensidig. Det som projiceras på din inre filmduk är den gängse bild som möter oss på dagstidningarns sidor och i TV-apparaterna. Den bilden är inte bara förödmjukande enkel – både för betraktare och betraktad – den ger heller inga verktyg att förstå politiska och historiska skeenden som i allra högsta grad angår oss alla. I Cecilia Uddéns reportagetext från en resa i Egypten, Libanon och Syrien under våren 2005, möter oss en annan bild av Mellanöstern. En plats för angelägna politiska samtal och möten i en värld stadd i förändring, här och nu.

»No camels on the horizon, yet«, svarade min vän på e-mail från Kairo i februari. Jag hade skrivit och frågat om han tyckte att Thomas Friedman överdrivit när han i New York Times betecknade de senaste händelserna i Mellanöstern (valet i Irak, valet i Palestina, de anti-syriska demonstrationerna i Libanon) som ett nytt skede, något lika ovanligt som att se kameler flyga. Nja, inga kameler på horisonten ännu, svarade min vän försiktigt.

Men den arabiska våren 2005 fortsatte. I Washington sa man att Berlinmurar höll på att rivas, ironiskt nog samtidigt som en ny mur byggs på Västbanken.

I mars hamnade jag mitt i den arabiska våren bland blommande aprikosträd, jasmindoftande apelsinblommor och våryra gäss. Och i det politiska samtalet, under några hastiga veckor i mars–april 2005. Jag åkte till Egypten, Libanon och Syrien.

Egypten

När journalister återvänder till Egypten brukar de kasta en hastig blick på det som förändrats och moderniserats: nya snabbköp, internetcaféer, bredband och bankomater, för att sedan tryggt luta sig mot den pyramidala stabiliteten och konstatera: »plus ca change, plus c'est la même chose« – ju mer det förändras desto mer är det sig likt.

Men inte den här gången.

Överallt pratar man politik. I taxibilar och bussar, på caféer och gator. Man pratar om Kifayarörelsen, protestdemonstrationerna mot regimen och om den liberale oppositionsledaren Ayman Nour som släpptes ur fängelset. »Det var för att George Bushs fru gillar honom«, säger en man på ett café. Han syftar på Condoleezza Rice, men har alldeles rätt i att hon riktade skarp kritik mot fängslandet av Ayman Nour.

Kifaya är en liten rörelse. Till varje demonstration samlas bara ett par hundra människor och det brukar gå fyra poliser på varje demonstrant. Men eftersom budskapet är enkelt – Kifaya betyder »enough« – så vet hela Egypten vad rörelsen står för: »Vi har fått nog.« Det räcker med 24 år av Mubarak, vi vill inte ha hans son som president, häv undantagstillståndet som rått sedan Sadat mördades 1981, upphäv demonstrationsförbudet.

Demonstranterna sätter gula klistermärken med texten *Kifaya* över munnen för att protestera mot bristande yttrandefrihet. De utgör en blandning av nasserister, socialister, kommunister, islamister och liberaler. En enhetsfront för reform och förändring, vars krav applåderas av en stor majoritet i Egypten även om få är beredda att själva agera aktivt och vissa är skeptiska till rörelsen. »Varför har regeringen hittat på detta?« frågade en ung kvinna, övertygad om att Kifayarörelsen var regimens eget påhitt, en demokratins potkemkinkuliss.

Och vid en av Kifayas demonstrationer mötte jag en skollärare som sa: »Det tjänar ingenting till, Mubaraks maffia kommer aldrig att lämna ifrån sig makten.« Sedan började han

gnälla över att demonstrationen var i vägen, han skulle in på postkontoret på andra sidan den avspärrade gatan och tvingades vänta i en timme på att komma fram.

Men även om ropen på 'kifaya' ännu inte lett till någon snöbollseffekt i Egypten, så har faraos blick blivit lite mindre stadig. Eller som tidningsmannen Hisham Kassem säger: »Det räckte med att någon vågade ta första steget och börja slå på den store busen. Folk såg att inget hände, nu vill alla vara med och slå ned honom.«

Hisham Kassem är mannen bakom en nystartad liberal tidning, Al Masri Al Youm, och också en av ledarna inom det liberala partiet Al Ghad, vars partiledare, Ayman Nour, hölls fängslad under ett par vårveckor 2005. Jag träffar Hisham Kassem på Al Masri Al Youms kontor i Garden City där han sitter i ett kontor med en sekreterare i rummet utanför, men tillreder själv sitt kaffe och te med en liten vattenkokare i hörnet. På skrivbordet står pc:n med en egentillverkad skärmsläckare i form av växlande bilder på president Mubarak i olika poser.

Hisham skrattar lite generat när jag pekar på skärmsläckaren och frågar om han ägnar sig åt en närstudie för att inte bli för lik presidenten. »Nej, jag behöver inte studera honom för att bli olik, jag tyckte bara att eftersom han är överallt i våra liv, så kunde jag lika gärna ha honom på min dator också ...«

De som känner Hisham Kassem väl säger att han inte övergivit drömmen om att själv bli Egyptens president en vacker dag. Många berättar detta med spydigt förakt. Hisham har skaffat sig många ovänner i Kairos intellektuella elit sedan han öppet tog ställning för USA i Irakkriget och kallade störtandet av Saddam Hussein det enda vettiga USA gjort i arabvärlden på decennier. När han nu ger sin bedömning av situationen, säger han att det är USA som skapat förutsättningarna för den arabiska våren.

»Till 80 procent handlar detta om utländska påtryckningar, 20 procent inhemska. USA skapade dessa förändringsvindar«,

säger Hisham Kassem. »Det finns de som försöker påstå motsatsen, men till och med de hårdföra nationalisterna i Egypten medger att det är USA:s påtryckningar som gjort det möjligt att kritisera president Mubarak. Det var det ingen som vågade för två år sedan.«

Det finns bara en handfull liberala publicister som resonerar som Hisham Kassem i Egypten. De flesta andra avfärdar alla tankar på att det USA gör Irak skulle kunna vara något positivt, eller att USA alls vill införa demokrati. Men i takt med Iraks långsamma stabilisering, blir liberaler i länder som Egypten modigare. Som oljemiljardären Tarek Heggy, som efter att – som han själv säger – ha blivit bortskämd av multinationella företag som Shell, nu ägnar sig helt åt debatt, artiklar, konst och kultur. Också han en tänkare inom det liberala Al Ghad-partiet, också han övertygad om att förändringarna aldrig hade inletts i arabvärlden utan att Saddam Hussein hade störtats.

»Om någon påstår att irakierna själva hade kunnat störta Saddam Hussein, säger jag: Jag önskar jag kunnat hålla med, men det är utopiskt. Diktatorerna har dragit ut naglar och tänder på sitt eget folk. Och att hävda att valen i Irak och Palestina inte var demokratiska, det är bara tomma slagord. De var mer demokratiska än i alla andra arabländer«, säger Tarek Heggy.

Tarek Heggy, Hisham Kassem och andra inom det liberala Al Ghad-partiet har haft stort genomslag den senaste tiden, särskilt efter uppmärksamheten kring fängslandet av Ayman Nour. Men de medger samtidigt att de inte utgör någon betydande politisk kraft i arabvärlden, ännu. Det finns inte ens tillräckligt många liberala skribenter som kan skriva på Al Masri Al Youms ledarsida, berättar Hisham Kassem.

»Men,« säger han, »det jag är mest stolt över är inte ledarsidan, utan att vi i Al Masri al Youm har skapat en fristående journalistisk produkt som varken är myndighetsmegafon eller basunerar ut den vanliga vänsterretoriken med två utropstecken efter varje Bushcitat. Jag tillåter inte politisk aktivism på nyhetssidorna.«